LA EXPLOTACIÓN DEL YO:

UNA PESADILLA HISTÓRICA

Juan Carlos Rodríguez*

I

1.- Este escrito trata sólo de una pesadilla: la pesadilla del «yo».

No es que el yo no sea el dueño de su cara, como diría Freud, no es que no seamos dueños de nuestra cara. Es que el yo carece de cara, de lugar, de espacio.

Tratar de analizar entonces cómo y por qué nos atrevemos a decir «yo» nos introduce de inmediato en un subsuelo de nada. Un poco de humo y un mucho de vacío. Pero de esta cuestión hablaremos luego. Ahora sólo nos interesa señalar una serie de problemas inmediatos:

1) En el sentido fuerte freudiano resulta claro que el «yo» no existe jamás, es humo. Freud sólo habla de «procesos yoicos», de procesos hacia el yo, o, en todo caso del yo lisiado etc.

Y sin embargo también nosotros decimos «yo» impunemente. Ese «yo» es una broma pesada: un manojo de deseos, de represiones, de pulsiones.

2) Ahora bien: nuestra impunidad no es gratuita. Aunque el «yo» psíquico no exista (salvo su mecanismo infernal), sin embargo si se dice «yo» es sólo –y únicamente- porque nos atrevemos a decir «yo soy».

3) Lo cual indica que el «yo» del inconsciente psíquico está atrapado siempre, configurado desde el principio de su intento de constitución, por el yo-soy histórico, por el inconsciente ideológico de unas relaciones sociales dadas. Por ejemplo: yo soy esclavo, yo soy siervo, yo soy sujeto libre, o sus infinitas variaciones. Las más decisivas hoy: yo soy mujer, yo soy explotado etc. En consecuencia:

4) Por un lado, el intento de decir «yo» es siempre transhistórico, es el vacío. Y por otro lado el intento de decir «yo soy» es radicalmente histórico.

Otra consecuencia: la contradicción entre *yo y yo soy* es básica porque es el surco de las neurosis. Paralelamente: la contradicción entre el yo-soy y las condiciones reales de existencia es básica porque es el signo siempre imposible de alcanzar: nuestra propia vida. Así el choque de toda esa serie de contradicciones constituye los modos de vida que se dibujan en el interior de nuestro inconsciente libidinal y de nuestro inconsciente ideológico.

5) Pienso que la relación entre *yo-yo soy* es la clave de toda nuestra historia individual y colectiva a nivel ideológico, personal, desde el esclavismo hasta hoy. Como sólo podemos decir yo a través del yo soy resulta claro que no hablo de una historia del alma, puesto que el yo-soy está siempre construido, producido por relaciones sociales (o sea, económicas, políticas e ideológicas). Hablo sólo de un intento de historiar lo que solemos llamar la subjetividad sin saber muy bien lo que decimos.

I I

1º.- Evidentemente, la pregunta sobre el sentido del yo y de la vida proviene de la muerte de Dios. Cuando el mundo estaba regido por la escritura de Dios la pregunta sobre el sentido de la vida carecía de sentido. Fueron las burguesías revolucionarias del XVI

[1] Profesor de la Universidad de Granada

al XVIII quienes acabaron con la sacralización y jerarquización feudal y establecieron las sociedades laicas y democráticas en que ahora vivimos. Un lugar donde Dios es sólo una cuestión de conciencia personal. También es evidente que resulta ridículo señalar que fue sólo Nietzsche quien escandalizó con la muerte de Dios. Ya el físico Laplace le había dicho a Napoleón que no necesitaba contar con esa hipótesis. Cuando Lutero metió a Dios en la conciencia personal toda la cuestión del sentido cambió. Pero mucho ojo: no fue el luteranismo quién cambió la perspectiva, sino que fue el supuesto sujeto libre creado por el capitalismo, quien hizo cambiar la perspectiva. De modo que lo siento por Max Weber, pero no fue la ética protestante quien influyó en el capitalismo, sino el capitalismo quien creó la ética protestante.

2º-. A partir de esa cuestión crucial de la muerte de Dios o de Dios como cuestión personal, el sentido de la vida se establece como un curioso término «ad quem», esto es, se piensa la vida desde su final, desde la muerte, pero una muerte que ya no significa nada, igual que una vida que es más bien un entre paréntesis, una «epojé», por decirlo al estilo de Husserl, donde apenas se debate si el sentido es sentido o si el significado es significado. Quizá por eso, Heidegger estableció una ontología del Ser (o más bien del «dasein», del ente, de lo concreto) como ser para la muerte.

3º.- Mientras los filósofos burgueses (sobre todo los anglosajones, desde Locke a W. James) habían planteado que el nuevo sentido básico de la vida debía ser la felicidad, ya en los años 40 y 50, o sea, en la segunda posguerra mundial, alguien como A. Camus podía condensar el paradigma de toda una época a través de su famosa frase «*los hombres mueren y no son felices*», con lo que destrozaba a la vez el paradigma de la muerte y el paradigma de la felicidad.

4º.- Esto parecía una carga de sentido excesiva. Después del estallido del 68 (y por una serie de razones profundísimas) el paradigma varió por completo. No se trataba ya de la muerte, del estar arrojados en el mundo o de conseguir una imposible felicidad plena, sino que se trataba simplemente de vivir o de sobrevivir lo más apaciblemente posible. El pensamiento débil y la posmodernidad fueron quizá la cobertura histórica de todo eso.

5º.- Ahora bien: ¿Qué significaba de hecho el slogan inconsciente de vivir lo mejor posible? Bajo su aparente banalidad ahí latía algo mucho más profundo.

El nuevo paradigma suponía nada menos que esto: suponía que el sistema se había subjetivizado. En los años 60 y 70 el capitalismo era todavía un sistema político y social. Y me refiero tanto al capitalismo del mercado-mundo occidental como al capitalismo de estado de los países del este, inscritos necesariamente -sólo que en segunda fila- en ese mismo mercado mundo. Pero el gran triunfo del capitalismo fue convertirse en vida, en vida normal y corriente, en nuestra vida cotidiana. Así cualquier intento de transformación del sistema desaparecía por la magnífica razón de que el sistema había desaparecido. Se había convertido en la vida, en nuestra vida. De hecho, y sin ser demasiado cínicos, cualquier pregunta actual sobre el sentido de la vida debería ser hoy una pregunta sobre el sentido del capitalismo convertido en vida.

6º.- Desaparecido el sistema, sólo quedaba la subjetividad y todos los problemas comenzaron a concentrarse en torno al yo. ¿Tenía sentido el yo? ¿Cuál era la vida del yo? En los principios de los ochenta, como en la película de Saura, todo parecía ser «deprisa, deprisa». Sexo, drogas y rock and roll significaban tanto una contradicción inconsciente con el sistema evaporado (incluso un intento de autodestrucción) como una asunción íntima de la realidad del mercado. La ley del valor se imponía en un sentido muy específico. Este: i nada tiene sentido, todo vale. Si la vida es sólo el cruel tanto por ciento (el consumismo y la pasarela), si todo es circulación de mercancías y nosotros somos mercancías, sólo quedaban dos alternativas: o vamos a consumirnos cuanto antes o vamos a ser mercancías competitivas. Es decir, vamos a ser ganador o perdedor, o winner o loser. Y pese a la supuesta dignidad del perdedor, desde luego era preferible ser ganador.

7º.- Ahora bien, si nos fijamos, el problema del yo o de la subjetividad (que ha sido siempre decisivo) había aflorado ahora, en los 80 y 90 con una fuerza inusitada precisamente por el hecho histórico que indicábamos. Esto es: porque el sistema había desaparecido, se había volatilizado, o mejor, se había convertido en vida. Sólo que aquí venía la primera trampa mortal. Cuando el yo decía vivir o enfrentarse a la vida o ganarse la vida, en realidad no estaba hablando de la vida sino de un sistema como el capitalista que había dejado de serlo para convertirse no sólo en vida objetiva sino sobre todo en vida subjetiva. Y de nuevo no hace falta ser demasiado cínico para añadir que cuando decimos yo lo que

estamos diciendo es que yo soy un inconsciente habitado en mis gestos, mi piel, mi sexo, mis comidas, mi trabajo o mi paro, por el sentido de la vida capitalista... Claro que no decimos nada de esto. No sólo porque lo llevemos en el inconsciente, sino porque sólo consideramos capitalistas a los banqueros y no a nosotros mismos. Nadie dice llevo dentro los valores o el sentido de la vida capitalista, sino que todos decimos llevo dentro los valores de la vida humana. Con lo que así entramos de nuevo en el túnel. ¿Cuáles serían los valores o el sentido de esa vida humana condensada en el yo? Y aquí viene, en efecto, la contradicción radical: porque si, como acabamos de apuntar, sólo podemos *decir yo* si decimos *yo soy libre* a través de la libertad capitalista, entonces el túnel se vuelve oscurísimo. Para salir de él debemos de cambiar de terreno y tratar de matizar todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora.

Porque si es evidente que el *yo* no puede existir más que a través del *yo soy*, ¿qué sentido tiene entonces decir *yo* fuera de la historia, fuera de nuestra realidad social que es donde el *yo soy* se inscribe?

III

Aquí surge, por tanto, la segunda pregunta clave: ¿qué debería entenderse por formación social o por realidad histórica? Si abrimos el Manifiesto de Marx nos encontramos con una frase brutal desde el principio: la historia de las sociedades históricas que conocemos no es más que la historia de la explotación interna en cada una de esas sociedades. O traducido más explícitamente: la historia de la humanidad histórica no es más que la historia de la explotación. Y así lo podemos confirmar en efecto: cada modo de producción, cada sistema histórico o cada formación social no ha sido -no es- sino el modo de organizar y reglamentar la explotación en su propio interior. Marx a esto le llama la lucha de clases –implícita o explícita- que es lo que parecía presentarse cuando él escribió *El manifiesto*. Pero la lucha de clases no son las barricadas. Se trata sencillamente del sistema normal y cotidiano de explotación. En realidad así ha sucedido en los tres modos de producción que conocemos en el mundo occidental. Es decir, el esclavismo, el servilismo o feudalismo, y finalmente el capitalismo, cada uno con sus diversas coyunturas históricas. ¿Cuál ha sido el sentido de la vida en estas coyunturas, cuál ha sido su forma de decir *yo* o *yo soy*? Hay que plantear tres matices básicos: el paso de un modo de producción a otro no implica ningún tipo de teleologismo, de tenía que ser así, como a veces se suele leer, como si se tratara del paso del espíritu esclavo al espíritu siervo y finalmente al espíritu libre. No es así porque, obviamente, no se trata en primer lugar de ningún evolucionismo del espíritu y en segundo lugar porque podía no haber sido así y de hecho no lo ha sido. La descomposición del mundo esclavista grecorromano no fue lo mismo en Bizancio que en el oeste europeo, del mismo modo que el estancamiento del Islam actual en la sacralización feudal resulta casi inexplicable si pensamos, por ejemplo, que en la Granada de 1492 había más banqueros genoveses que en cualquier otra parte del mundo. Y un último matiz decisivo. Dado que todo modo de producción no es más que un modo de explotación resulta lógico que cada sistema se estructure sobre el dominio de los de abajo y tienda a reproducir continuamente las condiciones de ese dominio. Pero el dominio o el poder, como tan magistralmente analizó Maquiavelo, no sólo está basado en la fuerza o en la coerción, sino sobre todo en la persuasión, en el consenso. No sólo los de arriba tienen que estar convencidos de que han nacido para dominar (y ese es su verdadero sentido de la vida), sino que los de abajo tienen que estar igualmente convencidos (y ese es posiblemente su sentido de la vida) de que han nacido para ser dominados. Y aquí la importancia decisiva de las ideologías (o del inconsciente ideológico, para ser más exactos). Desde este punto de vista he hablado siempre de las tres matrices ideológicas claves: 1º) La relación amo/esclavo, para el esclavismo y sus diversas coyunturas y etapas. En realidad todo el lenguaje esclavista (todo su inconsciente ideológico) está marcado por la forma de decir «yo soy esclavo» o «yo no soy esclavo». Por supuesto que hay muchas variantes: desde los libertos a los que no han nacido esclavos pero se convierten en esclavos al ser prisioneros de guerra, etc. Sólo que podemos decir que ni el famoso *logos* ateniense, ni la famosa *jurisdicción* romana fueron jamás otra cosa que la manera de marcar esa frontera brutal entre el «yo soy esclavo» y el «yo no soy esclavo». De ahí que podamos arriesgarnos a añadir que ni una sola palabra o una sola grafía surgidas de la boca o de la escritura de Aristóteles o Platón no supusieran siempre un subtexto que arrastraba este inconsciente en su interior: mostrar que el alma, la razón o la esencia sólo la poseían los dueños, los no esclavos; en todo caso esos esclavos podían alcanzar o comprender la razón o el alma pero

jamás poseerla. Y el peso, el orden y la medida del mundo se establecían para legitimar el horizonte de los que podían decir «yo no soy esclavo». ¿Qué sentido de la vida podía existir en el yo soy del esclavo? ¿Esperar la liberación como el caballo de Calígula convertido en Senador? ¿Tendría el caballo de Calígula un sentido de la vida en torno al «Yo soy senador romano»? Creo que sólo Foucault -y muy pocos más- ha tratado de explicar la lógica del yo soy y el yo no soy del esclavismo a partir del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (una historia no muy conseguida, por otra parte). Por lo demás, nos hemos limitado a aplicar nuestras categorías a los grecorromanos, divinizándolos igual que ellos proyectaron a sus dioses en el Olimpo y ya desde la musa que cantó la cólera de Aquiles o desde el Hölderlin que lloraba la muerte de los dioses griegos. Filósofos americanos tan serios como Rorty o Rawls, que se horrorizan del esclavismo del sur norteamericano, no dudan en alabar el esclavismo grecorromano porque así se lo dicta su educación y ese inconsciente no tiene límites. Cuando las relaciones sociales esclavistas se derrumbaron (por miles de razones que no vienen ahora al caso) es evidente que la matriz ideológica se transformó también, pero de nuevo pensándose siempre hacia abajo. Así la relación dueño/esclavo se transformó en la relación señor/siervo. Y digo que la relación se ha pensado siempre hacia abajo porque incluso el Papa se sigue llamando todavía «siervo de los siervos del Señor». Y en efecto, el mundo sublunar se convirtió en reflejo del mundo celeste y el Rey o cualquier señor feudal en reflejo del Señor de los cielos. Desde la piedra al ave, desde las criaturas humanas a los ángeles, todo cobró ese sentido jerárquico. El sentido de la vida como orden divino a partir del Rey establecido por la gracia de Dios. La vida era un destierro que había que cumplir como una culpa desde el origen de la expulsión de Adán del Paraíso. El tiempo se volvió circular: el origen era el fin y el fin era el origen. Cualquier palabra o cualquier escritura feudal estaba hecha así a imagen y semejanza de esta problemática: semejante a su señor o desemejante a su Señor, el alma se salva o se condena. El ejemplo del Cid es clarísimo. En sentido literal el Cid es un siervo desterrado por su señor Alfonso VI a quien ofrece caballos y regalos para lavar su culpa y reconciliarse con él; pero el Cid es también la alegoría anagógica del destierro que supone cualquier vida humana, como lo es el viaje del Dante desde los infiernos hasta el cielo. Cuando el primer mercado y las primeras burguesías capitalistas aparecieron en las ciudades italianas (y luego holandesas, inglesas o del levante español) ¿qué sentido de la vida podían encontrar ahí? Desde la aparición de este primer capitalismo financiero o mercantil estaba claro que el servilismo feudal había llegado a su fin, aunque ese fin se prolongara durante cuatro siglos más. El *yo soy Rui Díaz* del Cid quería decir simplemente *yo soy el siervo* de mi señor el Rey y de mi Señor de los cielos, pero a la vez quería decir *yo soy una sangre* o un linaje que me hace ser señor de mis siervos y de mis vasallos. En realidad los siervos apenas habían variado vitalmente respecto a los esclavos -que seguían existiendo- salvo por el hecho de tener alma. Aunque fuese un alma menos racional, casi sensitiva o vegetativa, respecto al alma de los señores, del mismo modo que las mujeres tenían un alma también inferior, también vegetativa o sensitiva, excepto cuando se trataba de señoras de sangre. Pero de cualquier modo estaba claro: en ese mundo sacralizado, con los siervos pegados a la sangre y a la tierra del señor, las relaciones capitalistas no podían desarrollarse. Se necesitaba liberar a los siervos, convertirlos en hombres libres, y de ahí el famoso aullido de la época: «*la ciudad hace libres*». Fue en ese aullido latente donde comenzó a existir el sentido o el sinsentido de nuestro mundo actual, el que iba a culminar en nuestra vida de hoy y en nuestra pregunta por el sentido de la vida hoy. El mercado capitalista necesitaba hombres libres y por eso las relaciones burguesas –y sus escritores- liberaron a los siervos del señor, acabaron con la sacralización y la sustituyeron por la naturaleza humana o el espíritu humano libre. Se necesitaban hombres libres para producir y para consumir -incluso para mantener la mano de obra barata-. Se necesitaban hombres libres de todo (o sea, carentes de todo) para que pudieran vender ante el poseedor del dinero no su trabajo sino su fuerza de trabajo. O sea, para que pudieran vender su vida. De modo que el sentido de la vida aparece a partir del XVI con una fuerza increíble. Aparece la vida misma en su cotidianidad, en su potencia, en su fuerza de acción y reacción ante el mercado donde se vende. Así la matriz ideológica del capitalismo varía radicalmente todos los planteamientos anteriores. Dueño y esclavo, señor y siervo eran claramente desiguales en su relación. En el capitalismo parece no ocurrir así. En apariencia

la relación se establece entre dos elementos supuestamente iguales: el Sujeto con mayúculas (que es el que posee el dinero, el representante del mercado) y el sujeto con minúsculas que sólo tiene su vida para vender. La relación entre ambos sujetos tiene que presentarse como un hecho libre en un mercado libre y entre elementos aparentemente iguales. Y ello por una razón sencillísima: el capitalismo es el único sistema en donde el dinero se convierte en capital en el interior mismo del proceso de producción. O dicho de otra manera mucho más simple: tanto en la banca como en la fábrica, en la industria maquínica o del lenguaje informático, nuestro trabajo produce directamente plusvalía, genera capital, y nosotros nos convertimos en productores y consumidores libres de ese capital que se nos ha extraído limpiamente de nuestros bolsillos y que hipotecamos en el banco de la esquina o en el supermercado de la calle de al lado. Por eso Brecht decía que era peor fundar un banco que robar un banco, puesto que el banco se roba una vez mientras que el banco nos roba todos los días. De cualquier modo la cuestión está clara: en el esclavismo y en el feudalismo los trabajadores eran medios de producción (como el caballo o el arado) y el beneficio se extraía como provecho posterior al trabajo. En el capitalismo, por el contrario, lo que Antonio Negri llama trabajadores sociales (o sea, casi todos nosotros, pues la división del trabajo hoy apenas marca diferencias) no somos en absoluto medios de producción sino alguien a quien se le extrae la plusvalía en el interior del propio proceso de trabajo, bien a través de la plusvalía absoluta (el tiempo de trabajo) bien a través de la plusvalía relativa (la especialización del trabajo o el lenguaje del saber). Para que eso funcione así tenemos que creernos libres, tenemos que decir yo soy libre, y en consecuencia es precisamente a través del sujeto libre (de ese modo de decir *yo soy*) donde estalla todo el tinglado de esta vieja farsa, toda la complicadísima mecánica y toda la reglamentación infinitamente informatizada de nuestro mundo actual. Porque el capitalismo necesita la libertad para hacer funcionar su maquinaria, para explotarnos a través de sus dos formas de plusvalía, el tiempo de trabajo y el saber. Necesita que nos creamos libres para explotarnos libremente. Sin esa libertad de explotar el sistema no funciona. Y aquí la contradicción resulta brutal: si en realidad hemos luchado siempre para ser sujetos libres ¿ahora resulta que descubrimos que ser sujetos libres es la mejor manera de que el sistema nos explote? Pero el cuchillo tiene un doble filo. La ideología de la libertad de explotación (el poder decir yo soy libre) implica también el sueño de otra libertad. Por ejemplo, la mujer: ¿podría decir hace cien años yo soy libre? Y hoy que lo está consiguiendo ¿cómo renunciar a ello? La ideología de la libertad, en su otro doble filo del cuchillo, ha hecho posible indudablemente la idea y la realidad de las revoluciones, las transformaciones y las emancipaciones colectivas y personales, incluso todos los logros irrenunciables de hoy, aunque lógicamente hayan tenido que fracasar no sólo por el peso de un sistema adverso, sino precisamente porque eran una continuación de ese sistema adverso. Y además la ideología de la libertad ha dado lugar también no sólo a la aparente libertad de ideas (prismatizadas como en un espejo roto) sino a la definición de falsedad de ideas que paradójicamente utilizó Marx en *La ideología alemana* para establecer las tres connotaciones obvias, los tres lugares comunes que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro mundo de hoy. Es curioso que este libro Marx no lo publicara, que en realidad no se refiriese a la ideología sino a las batallas filosóficas de su tiempo y que en *El Capital* variara completamente de perspectiva. Ahí (en *El Capital*) la ideología va a ser concebida sin más como un campo o un nivel básico de cualquier modo de producción, de la misma manera que el nivel político o el nivel económico. Pero volvamos a esos tres lugares comunes, a esos tres tópicos que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro tiempo. O sea, la ideología concebida a) como ideas políticas; b) la ideología concebida como autoengaño o falsa conciencia (frente a la realidad o a la verdad científica); y c) finalmente la imagen de que las ideas dominantes en una sociedad son siempre las ideas de las clases dominantes en esa sociedad (los de abajo sólo las viven como esquema o como instinto de defensa). No dudo que haya mucha verdad en estas tres connotaciones que rodean habitualmente la noción de ideología (la tercera es evidente). Pero creo que la cuestión es mucho más compleja. Cuando planteo que son las relaciones sociales quienes construyen la ideología de cada sistema histórico (lo que hemos llamado su matriz ideológica) y que a la vez el inconsciente ideológico engrasa y hace funcionar a esas relaciones sociales lo que estoy

planteando es ante todo una concepción distinta de la noción de ideología. Si la ideología es el inconsciente propio de unas relaciones sociales se trata de un inconsciente que luego se tematiza en discursos objetivos o en prácticas vitales de comportamiento y que así, tematizado, regresa a las relaciones sociales para legitimarlas. Por ejemplo el esencialismo del inconsciente esclavista, la religiosidad del inconsciente feudal o la libertad del inconsciente capitalista son usos ideológicos, tematizaciones discursivas o morales de un inconsciente de base. Pero a la vez estoy planteando lo que me parece realmente decisivo: el sentido de la vida como una ontología del ser en tanto que ontología histórica del ser explotado, o más aún, en tanto que ontología de la vida como explotación a través de la relación entre el yo y el yo soy. Se me dirá: ¿es posible otro sentido de la vida, otra ontología histórica que no sea la de la explotación? Salvo que esta pregunta sí que es un sinsentido. Simplemente tratamos de presenciar el destronamiento del yo como supuesto rey del universo. O mucho más en estricto: sólo hablo para intentar aclarar algo acerca de esa decisiva relación entre el yo y el yo soy, ese tapiz de fondo que nos segrega, hilo a hilo, y que nos abre la posibilidad de atrevernos a decir «yo» impunemente.

Y sin embargo ¿cuál es la realidad de hoy? Esquematizaré al máximo porque nos encontramos ante dos ejes claves para lo que vengo diciendo: 1º la desustancialización de lo público; 2º la sustancialización de lo privado. La desustancialización de lo público implica la desaparición de la política y de la «filosofía». Como indica muy bien el norteamericano R. Rorty ya sólo valdría el pragmatismo utilitarista, lo útil parta el sistema. La filosofía habría cumplido su misión de suturar las contradicciones del sistema, porque en USA y en el occidente europeo el sistema funciona solo. Ni siquiera el gran invento burgués de la naturaleza humana laica sería hoy necesario porque esa imagen no se podría aplicar por ejemplo al Islam. La sustancialización de lo privado indica la sustancialización de la economía y de los discursos supuestamente del yo: discursos en general «estéticos», como el arte, el cuerpo, la moda, incluso el video familiar o el ocio veraniego. En suma, mi vida para mí y la política para los políticos. Los discursos del yo se refugian también en los discursos del nosotros: la imagen del pueblo en los países latinoamericanos, de los nacionalismos en el estado español o de la sacralización islámica. Los discursos del nosotros pueden se peligrosísimos porque suponen una filiación y no una afiliación. El único discurso del nosotros que vale es el de la afiliación internacional de los explotados y en el campo contrario la afiliación de los capitalistas. La comunicación entre lo privado y lo público se hace a través del lenguaje de los media, del capital, que no sólo suponen la mentira o la alienación sino el miedo. El miedo viene de lejos y además es clave. El miedo viene de lejos: desde 1917 hasta la caída del muro y de la URSS. Por supuesto la palabra comunista ha sido maldita en la posguerra y en la transición española y sólo Italia tuvo una sociedad civil donde ser comunista no era ser maldito. La pregunta es ¿por qué esa sociedad se derrumbó bajo las manos de Berlusconi? Tengo que volver a referirme a la subjetivización del capitalismo y de sus condiciones de vida. Como el propio Rorty reconoce el mantenimiento de la «renta per cápita» es algo básico para evitar cualquier crisis norteamericana. Por eso para él y el pragmatismo la imagen de naturaleza humana sólo valdría para el mundo nort- occidental, protegido por la OTAN.

Pero las cuestiones no se pueden plantear desde fuera sino desde dentro. Construir un auténtico socialismo hoy significaría no ignorar cuestiones como el mercado-mundo; el desarrollismo neutro o el auge de las llamadas fuerzas productivas; el tema de la plusvalía estatal, es decir, la absorción de los excedentes de un estado en vez de la distribución social; la cuestión del partido o de las organizaciones sociales como una cuestión de profesionales o tecnólogos sin ideología; la cuestión del yo previo, que sólo provoca lo que Brecht llamó un humanismo fofo o la imagen de que el marxismo sólo ofrece colectivismo y color gris. Pero además habría que borrar la imagen de sujeto de la historia concentrado en una clase, porque el proletariado industrial hoy no es sujeto de nada y la fábrica ha desaparecido. ¿Qué hacer entonces? Si antes hablábamos de estética, hablemos ahora del otro supuesto rincón del yo, la cuestión de la ética. Todos los teóricos burgueses alaban a Kant porque señalan que fue el primero en desatanizar la cuestión del mal. El mal no vendría de arriba sino que provendría del egoísmo humano. Una teórica tan importante como Hanna Arendt se vio así envuelta en un embrollo cuando los israelitas procesaron y

condenaron a muerte a Eichmann, director de un siniestro campo de concentración nazi. Eischmann dijo que se había basado en Kant y en su noción del deber. Y que su mal era para él un bien. De modo que una judía como la Arendt tuvo que titular su famoso libro sobre el tema como *La trivialidad del mal*. No voy a discutir esto porque no me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, por razones muy distintas a las de Rorty o a las de Hanna Arendt. No me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, primero porque son creaciones históricas y segundo porque el capital es lo único que está por encima de cualquier moral. Hablo, pues, desde la explotación y desde el lenguaje de la producción porque es evidente que la explotación horizontal de la fábrica se ha convertido hoy en la explotación vertical del uno a uno o del una a una. Hoy no se puede hablar del yo precisamente porque sólo existe un yo sin yo y sin yo soy. Quiero decir que nos han convertido en medios de producción en sí mismos. De ahí la importancia de la plusvalía relativa, de la precariedad del trabajo, etc. de ahí la disgregación social que asusta incluso a los capitalistas. Por ejemplo al sociólogo conservador R. Putnam que por eso escribió su libro *Solo en la bolera*. La soledad ya no es una forma de vida que se puede elegir sino que es algo obligado en la extracción actual de la plusvalía. El capitalismo no sólo te produce el yo sino que destruye cualquier posibilidad de decir yo soy. ¿Hay alguna solución ante esta alienación total? Creo que precisamente el egoísmo, por supuesto cambiando su sentido burgués. Se trataría de construir y yo soy sin explotación, primero porque siempre se piensa a partir de uno mismo; y segundo porque si no te das cuenta de que tu yo está explotado, no podrás darte cuenta de que los demás también lo están. En esta perspectiva el egoísmo no separa, sino que une. Y así el comunismo sólo podría existir como unas relaciones sociales basadas en la libertad para todo menos para explotar. Si al capitalismo se le quita la libertad de explotar el capitalismo se convierte en nada. Ahora bien: en *El capital* Marx dice que el comunismo sería una relación directa entre el hombre y la naturaleza. Es falso. Los dos inconscientes estarán siempre ahí y tendremos que estar luchando contra ellos y configurarlos de otra manera. Por eso el yo puro y previo me parece un error básico para el marxismo. Y por eso he querido rastrear la explotación histórica del yo.